“善生”视域中的“黄金原则”
——对徐梵澄《孔学古微》的一种理解

王　健

(中国社会科学院 世界宗教研究所, 北京 100085)

摘　要:“道德金律”是针对人类发展之前途以及共同命运而提出的根本性问题;近现代以来,人们对它的思考和探索,更是内涵着相当的紧张甚至焦虑。相对于要确准某项律令或规则的思路,徐梵澄先生指出:“黄金原则就是没有黄金原则”。其真意,是不能以某一教诫为普遍必然性的真理;其深意则在每一个体(个人、群团、国家)皆有“天道”赋予的生存权利和存在价值,即“各顺其性,生长增殖”。此一价值理念在历史社会生活中的实现,期待于人的由寻常知觉性向高等知觉性的转化;为支持这一“实现”和“转化”,即“文(而)化(之)”,梵澄特提出“球形思维”,以阐明处于“球心”之位者,是人类社会进步的关键所在。如上,皆依据于他的“善生”原则。

关键词: 善生与仁爱;转化与文化;球形思维;大同理想

中图分类号:B 302　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2019)05-0131-10

“黄金原则”的根本精神,就是为身处不同伦类关系中的人们,确立能够共同遵循的最趋合理的道德原则,因此又称“道德金律”或曰“金规则”。很明显,这是一个世界性的,涵括整体人类的全幅概念。然而,正是因之于整全性,它的真正确立,在历史尤其是近代以来的现实生活场境中,才显得愈发困难。

一

学术界比较有共识的观点是,古典西方的基督教伦理学,以及传统东方的儒家伦理学,皆有这般“黄金原则”的思想。① 有学者以“我对别人对我行为的所欲所求,应当成为我在社会生活中对他人行为的道德规准”,来概括前者;以“恕忠之道”(而重在“恕”道)表达后者。②

尤应提出的是,孔汉思(Hans Küng,或译汉斯·昆)教授在阐发其著名的“世界伦理”思想时,提出的两大基本原则:“人性原则:‘每个人都应得到人性的对待,而不应受到非人的待遇。’推己及人的黄金原则:‘己所不欲,勿施于人。’”此二者,是“改善人类之共存所必不可少的”原则。“共存”的前提是如何相处,因此,孔汉思极为强调“作为相处之道的道德黄金律,则是指对于另一方,无论是一个具体个体,还是一个团契,己所不欲,勿施于人。”需要注意:这两大基本原则以“人类之共存”为社会理想目标,因此,孔汉思又

收稿日期:2018-10-26

作者简介:王健,女,北京市人,中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

① 有学者指出,道德金律的思想,不仅存在于西方基督教和东亚儒家的道德哲学中,它还以多种不同的形式,出现在诸如犹太教、印度教、佛教等其他宗教文化中。关此,可参见王庆节《道德金律、恕忠之道与儒家伦理》一文中所列举之诸说。(文载氏著《解释学、海德格尔与儒道今释》,北京:中国人民大学出版社 2004 年版)

② 以王庆节教授的观点为例。“基督教道德金律的正面表述是:你若愿意别人对你这样做,你就应当对别人做同样的事情;其负面表述为:你若不愿意别人对你这样做,你就不应当对别人做同样的事情。显而易见,这两种表述的基本精神就在于,我对别人对我行为的所欲所求,应当成为我在社会生活中对他人行为的道德规准。”关于中国儒家之“恕道”:“假如我们同意‘仁’乃孔子思想中的最核心概念,我们就应该承认作为人际间关爱关系之伦理表达的‘恕’应当在孔子对道德金律的理解中占据主导地位”。“恕”的概念在孔子语境中,“其正面的表述为:‘己欲立而立人,己欲达而达人’;其负面的表达则是:‘己所不欲,勿施于人’。”(王庆节:《解释学、海德格尔与儒道今释》,第 233、240—241 页)

将“人性原则”作为“黄金原则”的价值基础,并用“不可”与“要”之对举的语式,将其具体表述为“四项指令或律令”。①

至此,一个问题生出了:徐梵澄先生在《孔学古微》②中,对于“黄金原则”却作了这样的表述:“‘黄金原则’就是‘没有黄金原则’。在中国,我们称之为‘大道’。”③很显然,依循西方学术的思想理脉,“黄金原则”意味着一定要确准某种律则以有效地指导人的行为。然而,正是这种确准性,使得基督教语境中的“金规则”,在近现代人的伦理生活中,不断遭到质疑,甚至被边缘化;无论“己欲”抑或“己所不欲”,都难以在复杂而不确准的现实情境中成为普遍适用的道德律则。④ 在诸多道德学的挑战中,最具思想穿透力的,当属启蒙集大成者康德。康德认为,以往被视为“金规则”的东西,不仅不能作为普遍的道德规律,而且在经验生活中,还可能导致某些行为判断的混乱:

> 人们不能把“己所不欲,勿施于人”这种老调子当作一个指导行动的原则和规则。因为这条原则,虽然有所不同,但只不过是从前一条原则引申出来的原则。还因为它不是一条普遍规律,它既不包括对自己责任的根据,也不包涵对他人所负责任的根据。好多人都有这样一种看法,除非他有借口不对别人作好事,别人也就不会对他作好事。最后因为,它不是人们相互间不可推卸的责任,并且那些触犯刑律的人,还会以此为根据不服法官的判决、逃避惩罚。⑤

康德虽然否认传统“金规则”对行动的指导作用,但他还是期待能够确立一条普遍的道德规律,或曰“可能的普遍立法的原则”。

藉此来看梵澄先生的观点——“黄金原则就是没有黄金原则”。就字面而言,此语颇有些奇异。那么,我们于此该当何解呢?这里有两个契入口。其一,梵澄此言出于特定语境。中国元代时期,某位蒙古太子说起,佛教与儒教相比,更容易理解,因为佛教有明确的戒律,如“不许杀生”之类,而儒学缺少这样简单明了的教义。对此,梵澄以为:“幸抑或不幸,儒教中没有这样的戒律。儒教对待事物的方式颇为不同,但与佛教归指不异。最终我们会发现,即使如此基本且重要的戒律,也是相对的真理,不为绝对。”接下来的话便是,“或许一位现代作家和思想家对这一观念的理解最好:‘黄金原则’就是‘没有黄金原则’。在中国,我们称之为‘大道’。”(参见《孔学古微》之《序》9—10页)——这是李文彬先生的译笔,简捷而明了。对于这段文字,我们还需参较孙波先生的翻译,以为深入一些地理解梵澄观点,这便是第二个契入口。孙氏译文:“佛教的戒或道德戒律,虽然它们在极端化之后,有可能成为束缚人生之活力的绳索,但其基本规则对每一个人来讲,都是简单的。‘不杀生’这是第一戒。在儒学中没有这一戒条,这或许是不幸的,又或许是幸运的。世上万事万物殊途而同归。虽然这一戒条是如此基本和重要,但是最终我们发现,它也只能是一条相对的真理,而永远不可能是绝对的。也许借助某

---

① 为便于读者参考,这里将孔汉思提出的“有关人性的四项指令或律令”录出:其一,致力于非暴力的、对一切生命心怀敬畏的文化:“不可杀人——也不可刑讯、折磨或伤害他人。”——正面的说法则是:“对一切生命都心怀敬意!”其二,致力于团结的文化和公正的经济秩序:“不可偷窃——也不可剥削、贿赂或收买他人。”——正面的说法则是:“行为要公平公正!”其三,致力于宽容的文化与诚信的生活:“不可说谎——也不可欺骗、操纵他人。”——正面的说法则是:“说话行事要依循事实!”其四,致力于平等的文化与男女两性之间的伙伴关系:“不可轻视另一种性别!不可利用、侮辱或贬低自己的异姓伙伴。”——正面的说法则是:“彼此尊重,互敬互爱!”(孔汉思:《世界伦理手册》,北京:三联书店2012年版,第2—3页)

② 《孔学古微》原是徐梵澄先生的英文著作,序定于1966年。时年梵澄尚在南印度室利·阿罗频多学院作人文学术研究。

③ 《孔学古微》“序”,李文彬译,上海:华东师范大学出版社2015年版,第10页。

④ 王庆节教授举示两例。其一,某位医生,在身体饱受折磨,生命垂危之际,愿意实现“安乐死”以期减少痛苦和有尊严地告别世界,但却不能假设所有这样的病人都有如此愿望。其二,即使“我与他”有着同样的所欲所求,亦不能保证这一相同的行为是道德的。如上下属官员之间的行贿与受贿行为,即便是愿打与愿挨的关系,这种一致性也是不道德的。因为“道德金律作为传统伦理学的第一律,不能允许其内部存在这样的问题。”(王庆节:《解释学、海德格尔与儒道今释》,第233页)

⑤ 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社1986年版,第82页。

位现代作家和思想家对金规则——虽然在现实中很难兑现——的解释,就能理解这一相对性的观念。关于如何获得合理的生活方式,或者说与金规则和佛教的思考殊途而同归的,儒家也有自己的理念,即‘大道’。”①综合两段译文,我们或可这样概括梵澄所言之要义:不同文化体系中的具体而确定的道德戒律,只合是“相对的真理”,亦即特定思考路向之“殊途”;所谓“没有黄金原则”,是说不能将这些相对性的律则视为绝对必然性的真理。

然而,问题的关键在于,做出这种否定之后,我们应该并且能够肯定什么?因为,几千年的历史证明,人类的行为,尽管各自有着局域性的特殊合理性,但是,仍必须遵循整体性的普遍道德规律,或者说,将这一整体性规律作为范导以及约束局域性行为的根据,而这个根据是有着“绝对的必然性”的。② 关此,梵澄没有在相对性的“殊途”之上,叠床架屋般再强立一则绝对的“道德金律”,而是给出了一个“归指不异”,或曰“殊途同归”的方向。那么,归向何方?以及这个方向对于人的生活有着什么样的意义呢?这里可以凭藉两段文字推进我们的理解。

其一,在《薄伽梵歌》译者序中,梵澄写道:

> 世间,一人也;古今,一理也,至道又奚其二?江汉朝宗于海,人类进化必有所诣,九流百家必有所归,奚其归?曰:归至道!如何诣?曰:内觉!——六大宗教皆出亚洲,举其信行之所证会,贤哲之所经纶,祛其名相语言之表,则皆若合符契。谅哉!垂之竹、帛、泥、革、金、石、木、叶,同一书也;写以纵行、横列、悬针、倒薤之文,同一文也;推而广之,人生之途,百虑而一致,殊途而同归,可喻已。③

梵澄是确信人类之大同的。不同文化个体(如六大宗教)的话语系统和表象形式虽然殊异,然而它们的“所归”和“所诣”却有着内在的一致性:凭人类精神“内觉”之路途,归天下人间之“至道”。

其二,在《异学杂著》之《序》中,梵澄对《易》“天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑”作了如下阐释:

> 夫同则一,异则多;同为本,异为末;同乃合,异乃分。一致,同也;百虑,异也。本一而末分,派衍云礽,此一之必为多,相异也。江汉朝宗于海,……多之归于一,相同也。同异之理得,乃有学术可言。古今时异,东西地异,种类物异,而为时为地为物,一也。夫曰乐统同而礼辨异,是已,金石丝竹,其器异;宫、商、角、徵、羽,其声异,必多音繁会统而同之然后为乐也。若琴瑟专一,谁能听之?尊、卑、长、幼异序,吉、凶、军、宾、嘉异仪,一皆为之节文而归于善生。④

两段文字皆有一形象比喻——“江汉朝宗于海”。“江汉”,殊途也,百虑也;“大海”,同归也,一致也。梵澄视“同”和“一”为“本”;“异”和“多”为“末”。值得注意的是,在梵澄的语境中,“本”绝非独凌驾于“末”之上,而其实就在“末”之中。“末”指称多样性的事物,而“本”作为保障人生与社会之健康生态的核心原则,其价值就在于肯认多样性事物之自身合理存在的个性。此“个性”,用牟宗三先生解释康德“物自身”的话说,即“物之在其自己”的本性。将“百虑”之思想与“殊途”之事物都看作合理的“存在”,这个理念就是“本”;进一步说,以这样的理念为根本,就应该尊重和爱护多样事物的存在。这应该是梵澄所谓“此一之必为多”的确解。

“多”之事物,之所以能够成为合理的“存在”,则在于它们的形成或生发,其时间、地域以及种类不是自主选择的,而是被给定的。不过,这种被动性的消极之义,恰是为了引申出主动的积极之“见”,也就是说,在其背后有着一种深远的历史指向。借鉴康德之意,“被给定”实质上就是“被称之为自然的东西,也就是事物的定在”。为“被给定”下这一转语,将其视为“自然的东西”或

---

① 《孔学古微》“序”,《古典重温——徐梵澄随笔》,孙波译,北京:北京大学出版社 2007 年版,第 98—99 页。

② 例如,康德认为,人类要过合理而健康的生活,就“有必要制定出一个纯粹的,完全清除了一切经验、一切属于人学的东西的道德哲学;因为从责任和道德规律都有自明的普遍观念来看,必须有这样一种哲学是很显然的了。每个人都会承认,一条规律被认为是道德的,也就是作为约束的根据,它自身一定要具有绝对的必然性。”道德规律重在“应该”。如果说,“自然规律是万物循以产生的规律”,那么,“道德规律是万物应该循以产生的规律”。(康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,第 36—37 页)

③ 《古典重温——徐梵澄随笔》,第 13 页。

④ 《异学杂著》“序”,杭州:浙江文艺出版社 1988 年版。

曰“定在”,据此,“多”之 事物自身的本性,也就意味着是被自然(或曰“大自然”“天道”)所赋予,故又可谓之“天性”。就人而言,“天性”是其存在之合理性的最高根据,康德谓之“先天原理”,因此他说“这些原理当然是先天的,并且具有至高的尊严。人的一切都来自规律不容置疑的权威,来自对规律的无条件尊重,没有任何东西是来自人的爱好”①。置言之,人正是凭藉着如此“天性”,其存在的合理性方具有了终极性的价值源头。

将事物的原初形成视为“自然的东西”,且赋予终极性的“存在”依据,这是一形而上学的设定;而此一设定的本质意义,则是为人类经验生活中的各类群团(如国家、种族、教派、阶层等),能够和谐相处乃至互助相生,提供一个根本原则。这个原则内涵着一种期待:儒家名之为“大同理想”,康德谓之“永久和平”。这一深远的历史指向,是以万物被给定之“天性”为出发基点的。人既然禀赋了大自然给予的理性之“天性”,就应该而且必然“具有至高的尊严”;明确地说,不论群团的结构形式有何不同,任何适宜人之生存的社会生态,都必须奠基于这“至高的尊严”之上。

须说明,笔者在这里之所以稍用分析思路,是为了澄明出梵澄“古今时异,东西地异,种类物异,而为时为地为物,一也”之语中,深潜的思考理路和价值关怀。所谓“时异、地异、物异”,意味着被大自然所给定;“为时为地为物,一也”,则肯认万物抑或说人以及各类群团自有其应当生存,乃至作为价值存在的“天性”依据;这种肯认就是“一”,是保证合理社会生态之“本”或曰根本原则;这个原则始源于天地之“大道”,而非某些个人的恩泽施惠,即《中庸》所谓“万物并育而不相害,道并行而不相悖,小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也”。

然而,将人视为价值存在的“一”或“本”,毕竟是理想性的原则。在某种意义上,如何使其客观化,意即将其实现于具体的社会景况中,或许是更为根要的问题。如果接续前文,似可这样认为:为了使人之“至高的尊严”在历史行程中不断地显发出来,还须提出更具张力的思想理念,以便使理想的实现具有最大的现实可能性。而这正是梵澄将中国“乐统同礼辨异”之文化传统,阐发为“一皆为之节文而归于善生也同”的深意所在。

为方便后面讨论,这里应作一归纳。梵澄所言“没有黄金原则”,对应着“殊途”与“百虑”,依今语,可谓之“多样事物”与“诸家思考”,其真意在于不能以一家之利或一家之言为天下共在原则;所谓“就是黄金原则”,实质上是对天下共在之理念的肯定,藉用海德格尔之名言,合理的社会结构就是“共同存在与共同此在。日常的自己存在的样式就奠基在这种存在方式之中。”②那么,天下如何共在?梵澄告之“善生”!换言之,“善生”是“一”,是“同”,是“本”,是天下应该朝向的“至道”或曰“大道”,可以明确地说,梵澄所要肯定的是“善生”原则。

二

不过,在梵澄的语境中,“善生”,绝非仅仅表述一个确准性的道德指令或者律令,而是内涵着先验观念与经验实践之张力的思想系统。这一特性在《孔学古微》中得到了充分和深度的阐发。

其实,为每一个体性事物,确立其存在的最高依据,这对于东西乃至古今的哲学来说,虽然语言概念和思考进路有所不同,但价值指向却是相同的,即对生命的敬重和保护。这里的关键点是,需要确定一个具有连结性以及辐射性的概念;向上可以擢升至“大自然”或曰“天道”的终极高度,向下可以落入社会历史,并且据此可以推导出人类不同群团之合理生活的共同原则。“善生”可以说是,既能内聚又可发散的极具张力的思想“基点”,亦可谓之“原点”。

很显然,“善生”更为直接的思考,源自人类的生活。梵澄在引用“佛教如黄金,道教如白玉,儒教如稻谷;前二者贵重而缺之无妨,稻谷则一日不可离也”之历史文献后,指出,此喻阐明了“儒家教义对于维护生命的重要性,无论个人还是群体,在生命中遇到的所有困惑,都可以在其中寻出答案。”如果我们能够较为整体地理解梵澄之理思,就可见出,他对“稻谷”之喻的诠解,其意义远超出人之生物生命的范限,而触涉到人类存在的

---

① 康德:《道德形而上学原理》,第 73、77—78 页。

② 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,北京:三联书店 1987 年版,第 140 页。

核心问题。前文提到,传统基督教的“金规则”,在近现代的生活场境中遭遇到极大的质疑,梵澄是深谙这样的困境的。不过,他从这特定的历史景况中,提撕出了普遍性的问题:“现代文明已经行至这样一个地步,生命问题是如此复杂,以至找不出任何满意的解答,苦难如此沉重,以至否决任何救愈之可能。如果将这些困难归约为一简单的程式,无论对个人还是群体,问题的核心仍是如何寻到一种适宜且幸福的生活方式。如果此言确实,我们仍可从儒学的源泉中汲取多多。”①

将“问题的核心”归约到“适宜且幸福的生活方式”,亦可曰合理的存在方式,那么,我们或可提问:人类何以应当过合理的生活?梵澄的回答是,这得之于大自然(天道)之“善生”。在儒家语境中,“善生”最适当的表达是“仁”。梵澄极为自信地指出:“我们必须承认宇宙中的万事万物为一有机整体,处在一平衡的和谐之中”,亦可说宇宙本身即为一大有机生命体;其生命之表现,端在于有着恒久不磨的“神圣之爱”或曰“精神之爱”(psychic love);不过,这爱“并不只针对个人”,而是“指向宇宙中所有的人和所有事物”,是一“宇宙原则”,汉语中称为“天地之心”,宇宙的大和谐以之显现和遍漫,以太阳和阳光做类比,“仁”是“彼(That)”即太阳本身,“但是没有阳光的太阳,如何还是太阳呢?”②太阳与阳光相连,神圣之爱与人之存在不离,这就意味着,合理生活的应然性得之于大自然,而“天道”也只有当人类社会趋于合理之生态时,方能证明其伟大光明之所在,即她是“有阳光的太阳”。

梵澄用“仁”的理念,将自然性的“宇宙论”擢升为价值性的“本体论”,这就使基于经验生活的追问(何以应当?),转化为“爱人”的必然原则。这种“必然”传达的是,“爱人”是我们人类必须接受的天道命令,即梵澄所谓“我们必须接受宇宙中存在‘前定’”。进言之,“爱人”是宇宙赋予人类的“前定”,因此又可说,“作为宇宙原则,‘仁’离我们不远。”由是,梵澄确然指出,尽管“孔子并未说明为什么要爱人,但是‘仁’本身不就是原因吗?我们需要在这源头活水上附加任何武断的理由吗?”③如果说,“仁者,爱人”不需要任何理由,那么,作为这个理念的客观呈现,即“合理的生活”,当然也是无需置问的了。梵澄虽然没有明示这样的逻辑,但在他的整个语境中,此一内在理路是清晰不磨的。令人特别感动的是,在将宇宙之“前定”的必然性,深推到人之生存乃至存在的层级时,这一内中逻辑则超出冷静的思智或曰“思心”(mind)的范围,而以温暖的“情心”(heart)将抽象的思理纳入于鲜活的生命体之内。

当然,梵澄是肯定逻辑思辨的必要功能的,他说,“一处于心思界,逻辑之推理便用得着了。否则不成其为思想。这推理或‘理则之学’是一甚公正的思想运动场上的评判员,多少理论上的错误能够指出,如谁是犯规了,可以见明”;逻辑思辨的重要功能在于,“从事推理而使他人了解”,为那些“以智识而求其明通者”提供帮助,否则“精神哲学或玄学中,必皆为‘不可说’,‘不可说’,或说之皆为胡言谵语,不可究诘”;而理论分析有其局限,“逻辑之弊,在于看不出自体的范围以外。换言之,是一极有限的准则和度量”。④ 梵澄认为,如果把这样的“有限”,加以无限制的运用,比如,仅仅以逻辑性的知识去解释精神性的经验,那么,就可能“将一橛活真理弄死”,换言之,“原本往往是一活生生的事物,或者一落入我辈的解释便死了”。⑤ 更为透彻的是,将宇宙视为“一大有机生命体”,则意味着天地间有一大精神在,这一精神是逻辑原则无法施以其技的。梵澄说:“精神之超越性在万物之上,冷峻地看待人的生死乃至世界之兴衰存亡,本质上却又与我们的生死和这个世界紧密相连。依照严格的逻辑原则,这似乎是一个悖论,然实为真理,是超越了逻辑的真理。”⑥

明确地说,凭藉“仁”之理念,作为思想基点的“善生”,就内在的具有了历史、社会以及人生

① 《孔学古微》,第 9—10 页。
② 《孔学古微》第 133、62、47—48 页。
③ 《孔学古微》第 132、49、57 页。
④ 《玄理参同》,南印度 1973 年版,第 316—317 页。
⑤ 《希腊古典重温》,《古典重温——徐梵澄随笔》,第 152 页。
⑥ 《孔学古微》“序”,第 11 页。

的现实性,而转意为人类生存的根基:“无论我们有没有意识到,‘神圣之爱’正是我们所有人赖以生存的根基。”于此,梵澄有一非常形象的比喻:“神圣之爱常被比作春天,温带的春天在冰天雪地之后来临,蓝天之下,鲜花发芽,绿植生长,而死亡常常被比作秋天或冬天。人的心灵能否如春季明朗的天空一样广阔、温暖和恩慈呢?”不过,人,作为唯一被大自然赋予了“精神性”的物种,就不会仅有“生存”的需要,定然还有趋向自我完善而升华为价值“存在”的企向,这种企向可称之为“神圣圆成”。梵澄认为,此一“圆成”是在“神圣之爱”中达至的:“神圣之爱维持着生命,赋予其意义,将其携至圆成,驻于永恒生命之中。”显然,这是至高的精神境界。在儒家语境中,谓之“与天地合其德”;在西方和印度语境中,谓之“与上帝和自然的合一”;梵澄谓之“是与超上者(the Supreme)的直接交流或合一”。①

如果将阐发滞留于此,那么,所谓“圆成”,就极易转为那种与人的社会生活毫无干系的单纯之宗教信仰。印度圣哲室利·阿罗频多是这样解释的,“神圣圆成”(梵澄又译“神圣底完善”)并非仅悬置于具体的生活之上,其真正的价值,端在实现于人的精神与行为之中,“神圣底完善,在我们上面长存;而在人,在知觉与行为中化为神圣,澈内澈外过一种神圣生活,乃是所谓精神性;一切较微小底意义加于这名词者,皆是未适合底揣摩或欺骗。”②梵澄接武继轨,将阿氏的思想拓展到中国儒学之中,指出,“即使不信仰宗教,人也可以是精神性的”;而这“精神性”构成了儒学的本质:“儒学在本质上是极具精神性的,亦有难以逾越的高度和不可量测的深度,有极微妙精细处乃至无限的宽广性与灵活性,甚或遍在性”。③

三

经过“仁”“神圣之爱”“神圣圆成”与“精神性”的递进性诠解,梵澄之“善生”原则,就可以落入历史,成为引导并规范人之社会生活的“事理”。既为“事理”,便人人可践行。梵澄曰:“如果‘仁’之于生命的重要性可与水火相较,那么,同样可视‘仁’为寻常之事,为人人皆可践行的道路。”依循这个前提,“神圣圆成”或曰“精神性”的价值企向,恰在人之日常美德的培育和成长中,明确说,人之向上的“神圣底完善”就在向下的觉悟和行为中:“向下则接近人的层面,‘仁’包含着各种善,如平和,非暴力,慈爱,善行,同情,博爱等等,还有其他许多美德,如孝,顺,忠,诚,信,以及对适当,有礼,正义,正直,谦虚,谦和的热爱等等。总之‘仁’在上,亦在内,是宇宙存在的根柢。”④

前文有说,“仁”(又曰“神圣之爱”或曰“精神性”)是人类“赖以生存的根基”,这里又表明“仁”是“宇宙存在的根柢”。依据整体语境来理解,我们可以见出,在用“仁”连接“生存”与“存在”的背后,梵澄尚有一重深意在,即规定了人之所以为“人”的特性——“爱”。由于此“爱”独得于天地之“道”,因此可谓之“神性”或曰“神圣性”。对人而言,这种独有的神圣之“爱”,既意味着人有“爱”的潜在能力,更寓意着人必须担负大自然所交付的责任——善待和管理好天地间的一切存在者,“即是说并非只爱人或人类,而是爱一切存在(者)中的‘自我’。”⑤如果结合梵澄对“同归而殊途,一致而百虑”的阐发,我们或可说,其所言之“善生”,正是源自这“神圣之爱”。

这里,需要对梵澄所言之“爱”做些必要的分疏。所谓“爱一切存在物中的‘自我’”,是广义命题,它包括人在内的一切存在者,重点在“自我”,即梵澄所言“古今时异,东西地异,种类物异,而为时为地为物一也”之意,万物各有自身之特质,不同的“自我”都应受到爱护和善待,这个原则是“一”或曰“体”。标立广义命题是为了推出深一层的意义:为人类之合理的社会生活预设“天道”之原,以今语言之,即自然法的依据。由是,梵澄在指向历史社会时,便将“爱”转升为“仁爱”;如果说“爱”是大自然赋予人的一种潜在的能力,那

① 《孔学古微》,第 54、56、44 页。

② 徐梵澄译:《社会进化论》,《徐梵澄文集》第 7 卷,上海:上海三联书店、华东师范大学出版社 2006 年版,第 345 页。

③ 《孔学古微》序,第 54 页。

④ 《孔学古微》,第 55、48 页。

⑤ 《孔学古微》,第 57 页。

么,“仁爱”便意味着将这种潜力完好地生长出来,并在完成天赋使命中达到至高境界,因此梵澄用 the Self 或 Atman 来表述人的“自我”,又可谓与天同一之“大我”。① 笔者理解,将“仁爱”与广义命题的“爱”作适当的区分,一则可以发明作为“人”的人类必须承担的责任,即善待一切生命,且管理好身处其中的自然生态系统;二则期待立于天地之间的人类,不断完善人独有的“自我”,建构有着“适宜且幸福生活方式”的社会生态系统。梵澄以为,这就是儒家“善生”的本旨:“五千年中国文教菁华原自有在,不得不推孔孟所代表的儒宗。仁民而爱物,于人乃仁,于物不必仁,而亦不失其爱。从容中道,走出了一条和平忠恕的坦途,能善其生,即所以善其死。”②——这是梵澄二十多年前的话语。目下比比皆在的现状是,爱物重于爱人,爱直系血亲而不能推及。难道梵澄早已洞见到现今的尴尬,而特别提示出“仁”与“爱”之别吗?

儒家之“仁”,是源自宇宙生命精神的“大我”。梵澄依精神哲学的眼光作出阐发,使其内中境界更加清晰和完整。梵澄指出,高上意义的仁爱与普通意义的爱人,有着极大的区别。前者与康德“纯粹理想”也同,后者与“经验理想”不二。依经验者,必求回报,不得则生抵触乃至怨恨。关此,梵澄有一段值得反复体味的文字,录出,以飨读者:

> 高上意义上的仁爱与普通意义上的爱人之区别是很大的。用心于通常意义上的爱,可能引生出错误的行为。如此行为的人仍然游弋于情命之中,如果这种爱得不到回报或受到抵触,任何存于我们本性之中与爱相反的元素都会立刻起而反抗。而儒家教导“神圣之爱”,绝对的爱,本质上为纯净的精神之爱。“神圣之爱”不求取任何回报(尽管可以得到任何的回报),不会产生恶,因其本身超出了所有的恶。这精神之爱是“超人类(superior-mandhood)”的本质,这样的人从外表看来无疑是“君子(gentilhomme)”,但是我们可说,在其内中,他亦是卓绝的精神求道者。所以终极且重要的是内中之努力。③

文中所言“纯净的精神之爱”,其义非止于“自我救赎”,而是要向外推展到人的社会生活之中。这是儒家的一个重要特质。梵澄设问:“如果个人圆成只是为了自我救赎,而非为了全体,那么有何用处呢?”梵澄认为,人之“自我”价值的实现,是为了社会整体的进步,据此,人得之于天道的善性能力(即能够爱一切存在者的“自我”),恰可成为“由此向外”的“转折(进)点”。他说:“自我延伸之路线有两条,一条是转向道德伦理领域,扩展至处于同一平面上的大众;另一条是向内或向上转对在上的神性,即形而上学领域,个人得以纵向提升。”“向外转的努力旨在社会进步,大众成长,人类整体最终得以超越。”依梵澄的理解,“向外转”不仅是道德层级的“应该”问题,更是大自然交与人类的“必然”命令,“人的本性得之于天(或上帝)之授命,本性为纯善。人类得此本性之善,有责任扩充至极。这一简明教义贯穿整个中国历史。毫无疑问,本性是指精神本性,人中之神性”。梵澄指出,在儒家语义内,“人类本性可分为高等本性和低等本性”,所谓“神性”或“仁爱”属“高等本性”,而“低等本性”则称为“习性”。④ 以“高等本性”作为向人类社会整体延伸的“转折(进)点”,这正是梵澄阐发人类历史进程的独到“视见”。关此,梵澄有着弘庞博大而又深奥精微的讨论。因篇幅有限,这里,只能择其一点而述之。

这颇涉及历史观了。在梵澄的视域中,真正意义上的历史进步是人类精神的进步,因此他将人之内在的“仁爱”之性(神性)作为阐发自己历史观念的理论基点。“仁”先天地内具于人的心灵之中,所谓人类精神的进步,就是人的纯善本性不断生出并生长的过程,进言之,是人之“高等本性”自我完成或曰完善的历史。从逻辑上看,“仁”是一先天性的预设,但它却在经验世界中有着重要的实践力量。“先天性”意味着它是向“所有人敞开”的价值平等的预设;而人作为一种价值的存在,其应该得到的意义实现,则是大自然给予的,而非后天的“人为造作”或曰某种外力的赐予。梵澄说:“‘仁’是内在于所有人类灵魂之中

---

① 《孔学古微》,第 57—58 页。

② 徐梵澄:《陆王学术——一系精神哲学》,上海:上海远东出版社 1994 年版,第 217 页。

③ 《孔学古微》,第 62 页。

④ 《孔学古微》,第 57—58、165—166 页。

的启明之光,能够与在上(天道)的伟大‘启明者’相融合,是一条向所有人敞开的道路。如果‘仁’并非先天内具于人,那么一定是后天强加于人,如此一来,则一切通向‘仁’的途径便成为人为造作的,一切起于内中的生长、发展或自然发华遂为不可能,‘仁’也就因此不再是一条敞开的道路了。这敞开的道路最终一定要通向‘神圣者’(Divinity),‘神圣者’本身虽然仍是秘密,但这秘密属于光明,非属于黑暗。”①倘若从现代学思的视角来看,完善的人生是每一个体的价值追求,而先天内具之“仁”,可谓先天之向善的“自由”能力,换言之,亦可说是被天道给定的“自由”的向善能力;将“仁”视为先天之本性,则意味着自我完善是人之自由选择和成就的结果。正如西班牙哲学家奥特迦(Jose Ortega y Gasset)所说,人生“不是现成地、非如此不可地给定于我们的。人生被给定了就是自由的,所以我们每个人就只能是自由地去选择它、决定它、创造它。”②

以仁爱之“本性”作为历史进步的基点,然而重要的问题是,如何从这个基点生发出一部人类精神的进步史呢?明确地说,选择什么样的进路,才是人类自由地趋向完善的正途呢?梵澄于此实有一内在的思考系统,然其根要只在二字,即“文化”。需要注意的是,梵澄语境中的“文化”,不限于名词,在其阐发历史过程时,更多是用作“动词”。通俗地说,即以“文”而“化”(非以物质即“物化”,以技术即“术化”,或以武力即“武化”)天下之义。人是历史的主体,因此,人自身的“文化”程度必然决定着社会生态之水准的高低。梵澄认为,有精神品质的人,“我们倾向于那是高度发展和文化了的生命,也可视其为文化本身。‘文化’在汉语中的意思是,依照人性中的菁华而使人转化和完善”。梵澄说儒学“本质上极具精神性”,实质上就是“文化性”,故而又言,儒家的思想“皆着重在人文,在尘世或精神文化之域,用力在于转化人类的低等自性,锻造其品格,擢升人类至更高层度。”③作为动词的“文化”,具体到每一位个体的人来说,梵澄多以“转”或“转化”阐发之。如其言:“作为宇宙原则,‘仁’离我们不远。人在转念之间就可以拒绝冷漠枯燥的生活,付出并得到爱,只要人觉醒于‘仁’,‘仁’便就在眼前了。即使在日常生活中,只要人愿意,他就能觉醒,做到公正、善良和亲切。”在诠释传统“礼”之社会功能时,梵澄又说道,“古人将‘礼’解释为‘培育’或者‘文化’(动词)。以理想的生活方式为目标,我们的全部生活丝毫不遗,皆在这培育和文化之内”;“‘礼’作为一种规范,悄然地除去了行恶的根源,其在根本上有转化之功,先于法律之前”。经典儒学中的“诚”之理念,赋予了“仁”以更强的实践力。因此,梵澄指出,“‘诚’是宇宙万物存在的根基。‘诚’在个体中达到极致时,此个体即为圣人,可转化事物。当下世界环境中,我们无法期望民族国家之间的外交关系中存在这种‘诚’,然而这是解决冲突的唯一法门”;又借用“神圣母亲”的话,“当你真的改变了,你周围的一切也就改变了”。④

由“文化”而“转化”,固然是对完善人格的期待,即“指向高等灵魂或君子(gentilhomme)的精神本性”,换言之,“卓绝的精神求道者”,⑤不过,梵澄的目标是要深入到历史社会之中,即实现“全世界的和平之治”(在这里,他与康德的“永久和平”不期而遇了)。为此,他在自己的全部哲学思想和历史观念中,贯穿着一极具启发性的“球形思维”。这个思想在《易大传——新儒家入门》中有一典型的表述:“太极在中国的宇宙起源论中不是混沌,它是最高理性,有些类似于逻各斯这一理性本身。一个圆圈的传统象征包含两半,一黑一白,把它们画成在一个圆圈中的两只蝌蚪是非常具有误导性的(它的画法是把两个蝌蚪形的半圆互为倒置地连接起来,以大圆的半径作为直径),它并不是在一个平面上,人们必须把它想象为一个难以表象的圆球。太极这个术语的原意是屋顶之栋梁或屋脊。在一个更高的层面上,它意

① 《孔学古微》,第 68 页。

② 转引自何兆武:《苇草集》,北京:三联书店 1999 年版,第 94 页。

③ 《孔学古微》“序”,第 10—11 页。

④ 《孔学古微》,第 49、76—77、174 页。

⑤ 《孔学古微》第 166、62 页。

味着任何最高的东西”。① 将“最高的东西”或曰“最高理性”(亦即所谓“大道”“至道”)想象为“圆球”,这就为人在宇宙中的担当,不仅设定了形而上的前提,更便于我们作经验性的理解。《易经》有“天道,地道,人道”的思想,梵澄认为,此可视为“自然”与“人”之两极,据此,“进一步可引申出这样的信仰,即人是天地之圆成,可影响天地,某种程度上说,人是宇宙之主”,然而,“宇宙之主”绝不意味着人可以肆意妄为,而恰恰在于人处在天地中间或中心,承担着平衡和谐万事万物的必然责任,即《易经·文言》“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。”梵澄于通常性的解释之中,反转性地提出一个问题,人如果不能“奉天合德”,那么,就会带来破坏性的后果:“犹如圆心处的细微偏差扩展开来,其与圆周上点的距离会发生极大的变化。”②

“球形思维”的指向是极为明确的,即“人”以及由人组成的“社会”。梵澄认为,依此,“几近于球形的儒学”方能将本体哲学转向实践哲学。他在阐发《大学》八条目时,说了一段值得沉思的话:这是“几近于球形的儒学。通过培育完整的人格,扩充至全世界的和平之治,得出包含八个条目的实践哲学体系。我们可将这一体系视为八层球体,层层相套,犹如镂空的象牙球。个体之内中有体位于最中心,向外发出照射的光,穿透心思、情命和身体,照在外部环境上,如家族、国家和天下。”明确地说,“适宜且幸福的生活”以及“和谐的自然与人类生态”都取决于人自身的觉悟和作为,即处于球形中心的人格,“此进程始于一中心,一球形的中心,逐渐扩充自己,直至其影响伸展至所有方向。”③

梵澄的探索尚未止于此,由实践哲学再进至政治哲学。如所周知,政治学中有一贯穿久长的循环性难题——究竟是环境决定人,还是人决定环境?梵澄对此是深知的:“如今,我们或以为如果社会依照良好的政治体系完善地组织,个体自然会有最好的发展,贡献于公共福利,过上幸福的集体生活,因此以为良好的社会体系最为首要。”从形式上看,梵澄似乎不赞成这样的观点,而是主张良好的个人决定良好的社会体系。然而,如果我们悉心阅读,则会发现梵澄是超出这一循环论的。他直探问题的根底,提醒人们注意,“我们最终见到,即使良好的社会体系也需要合适的人付诸实践,而合适的人又必须有赖于相应的知觉性状态,才能使自己忠实于特定的原则。”这个道理古今如一。在中国古代,政府由君主或诸侯王掌控,“要先正他们的心,才会如孟子所说的产生良好的结果。”即使在当今时代,“现代民主体系中不再有如此多的诸侯王,取而代之的是领导者。以偏于形而上学的方式说之,如果期望领导者对被领导者施以有益的影响,能在某种程度上成就和谐的集体生活,仍有赖于充当领导者之个体知觉性的高等状态。”这个论断有着历史经验的支持:“无数历史事实证明,无论多么完善和完整的规章法律(如今名为“计划”),多么出色的体制,都会衰颓,渐至无用。除非有高上之心思以远见,更重要的是,以善意对其不断地维护、更新和改善。善意在古代称为‘善心’,神圣之爱(仁)为其宅舍。在此‘仁’中存有给予和保持生命的巨大权能。正当地应用这一权能,可为社会乃至个人福乐的不竭之泉。”④这里,我们不能不感叹:梵澄是接续着他的恩师鲁迅先生之苦心孤诣的期待而说的。在给许广平的信中,鲁迅写道:“所以此后最要紧的是改革国民性(精神性),否则,无论是专制,是共和,是什么什么,招牌虽换,货色照旧,全不行的”。⑤

于此看见,梵澄的“球形思维”,是与他的历史关怀(建设人类“适宜且幸福的生活方式”)紧密地联系在一起的。进言之,他的关怀,尽管是一价值预设,但却是社会生活问题的根本解决之道:“少数领导者或统治者,如果他们能成为仁义君子,那么他们在国中所实行的政策和原则自然是合宜的,社会便可进步、繁荣,无论国人知或不知,皆可安足。需行之事总是处于中心,一旦角度有些许偏差,球面上产生的差异就会很大。即是说,

① 《古典重温——徐梵澄随笔》,第 124 页。

② 《孔学古微》,第 117—119 页。

③ 《孔学古微》第 160、170 页。

④ 《孔学古微》,第 188—189 页。

⑤ 转引自郜元宝《鲁迅六讲》,上海:三联书店 2000 年版,第 17 页。

问题应在根本上得到解决。”梵澄的识见,在我们的经验生活中皆能验证。大到民族、国家,小到团体、家庭,无不是处于中心或曰“球心”的人物,在相当的程度上,影响着全局的存在状态。将梵澄的理思放入儒家的语境中,实则是一至高至远的“大同理想”。或许,今天的人们会以为这一理想陈义过高,无可操作。然而,在梵澄看来,这是一不可移易的纯粹理念,如果失却了这一理想,人类的福祉便会沦为少数人的“专利”。他说:“如果人类忽视大同理想,那么,福祉就只关涉特殊阶层或选定的少数人群,而人类的救赎或社会的进步就只能是空谈了。人类同一(同体为一)是现代文明世界中所有人的期许。……直至今日,这理想仍然只是理想,可谓广大,然却并非不可企及,仍属物理世界,终将实现于有限未来的某一刻,乃为一普遍真理的最终胜利。”①

梵澄以“善生”原则展开的思考理脉,以大自然之“天道”为终极源头,再进而深入到人类的社会生活及历史进程,其主旨全在善待生命。而善待生命的基地为“万物在其中各顺其性,生长增殖”,②这端赖每一人对生命的“同情”和关爱,“深透人情,正是所以善生,不是束缚”。③ 然而,梵澄未将“善生”仅留于“同情知”的层度,而更将其深植到“同一知”即“神圣之爱”的境界。通常被当作“金规则”的“恕道”,在梵澄看来,“德性如‘恕’仍然根基于‘神圣之爱’。如果‘神圣之爱’得以完全舒展,自然会生出恕道,便无需这些道德诫命了”④。当人类达至这一境界时,便进入“大同理想”之“王国”了。赫拉克利特说“王国是属于儿童的”,儿童有着“纯净的神性”;⑤于此,梵澄则说“那王国不属于神,而属于神性之人,宇宙中最高上的转化有体。”⑥此“有体”是指个体、群体,及至全体(人类)。

On the Golden Rule from the Perspective of “Being Good to Life”: An Analysis of *Confucianism* by Xu Fancheng

Wang Jian

(*Institute of World Religions*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100085, *China*)

Abstract: The Golden Rule (金律) of Morality is the fundamental principle proposed for the future of human development and their common destiny. Since the modern times, all the thoughts and explorations of the Golden Rule have abounded with tension and even anxiety. Instead of searching for a specific rule or principle, Xu Fancheng (徐梵澄) pointed out that “the Golden Rule means the non-existence of a golden rule”. What he really intended is that a certain rule should not be taken as the universally necessary truth. And every individual entity (individual person, community or nation) has its right to subsistence and value of existence endowed from the divine law, which means that each individual entity reproduces and grows by following its nature. The realization of this idea of values in historical-social life should be based upon the transformation of the common consciousness to the higher consciousness. To support this realization and transformation, or transformation through cultivation (文而化之), Xu Fancheng proposed a spherical thinking model to elaborate that the key to human development is located at the center of the sphere. And all these were built upon his principle of “being good to life” (善生).

Key words: being good to life (善生) and being benevolent (仁爱), transformation and cultivation, spherical thinking, ideal of great unity

(责任编辑 郑 园)

① 《孔学古微》,第 190—191、17 页。
② 《孔学古微》,第 69 页。
③ 《陆王学述》,第 217 页。
④ 《孔学古微》,第 65 页。
⑤ 《玄理参同》,第 304 页。
⑥ 《孔学古微》,第 175 页。